

Polispanica

Polispanica

Collana diretta da

ROSARIA MINERVINI E GIOVANNA SCOCOZZA

Comitato scientifico

Dianella Gambini, Augusto Guarino, Rosa Grillo
Pablo Guadarrama, Carmen Mata Pastor, Rosaria Minervini
Graziano Palamara, Giovanna ScocoZZa
Francisco Javier Zamora Bonilla

Comitati di redazione

Mariarosaria Colucciello, Giulia Nuzzo, Angela Sagnella

Tutti i volumi della collana sono sottoposti a procedura di *peer review*

Obiettivo della collana è proporre studi relativi ai differenti ambiti delle lingue, delle letterature e delle culture ispaniche e ispano-americane. Nello specifico, il proposito è mostrare la moltitudine di forme in cui è possibile rappresentare l'universo in questione utilizzando la lingua per tratteggiarne i contorni. Lingua che avrà, quindi, una doppia valenza: da un lato, sarà essa stessa oggetto di analisi e di studio; dall'altro, rappresenterà il veicolo attraverso cui comprendere le specificità della cultura che essa esprime. Partendo da tali premesse, la collana accoglierà diverse tipologie di lavori, che andranno da quelli concernenti la linguistica teorica e applicata a quelli incentrati su indagini letterarie, riservando ampi spazi anche a studi riguardanti le problematiche storiche, filosofiche e culturali che interessano il mondo ispanico e ispano-americano. Da qui un titolo, *Polispanica*, che vuole essere portavoce dell'unità nella diversità, espressione delle differenze delle società e delle culture che impiegano la lingua spagnola, testimonianza di una 'sintesi' variegata e multiforme, che mantiene un fondo comune a garantirne l'unità. La collana si propone, quindi, come momento d'integrazione tra le diverse modalità, i differenti contesti culturali ed i variegati processi storici, politici e filosofici che insieme concorrono a definire l'universo ispanico e ispano-americano.

Augusto Salazar Bondy

Esiste una filosofia della nostra America?

Introduzione, traduzione
e note critiche a cura di
Michele Porciello

Copyright © 2020


Guida Editori

www.guidaeditori.it
redazione@guida.it

Volume pubblicato con un contributo
del Dipartimento di Lingue e culture
moderne dell'Università degli Studi
di Genova

Proprietà letteraria riservata
Guida Editori srl
Via Bisignano, 11
80121 Napoli

Finito di stampare
nel mese di giugno 2020
per conto della Guida Editori srl

978-88-6866-677-4

Le fotocopie per uso personale del lettore possono essere effettuate nei limiti del 15% del presente volume dietro pagamento alla siae del compenso previsto dall'art. 68, commi 4 e 5 della legge 22 aprile 1941 n. 633. Le fotocopie di carattere professionale, economico o commerciale o comunque per uso diverso da quello personale possono essere effettuate a seguito di specifica autorizzazione rilasciata da Clearedi, Centro Licenze e Autorizzazioni per le Riproduzioni Editoriali, corso di Porta Romana 108, 20122 Milano e-mail autorizzazioni@clearedi.org e sito web www.clearedi.org

La scelta di tradurre il libro *¿Existe una filosofía de nuestra América?* del filosofo peruviano Augusto Salazar Bondy, pubblicato nel 1968 con un titolo *martiano*, è stata dettata dall'importanza che questo testo ha avuto all'interno della discussione filosofica di quegli anni. Infatti, l'anno successivo alla sua pubblicazione il filosofo messicano Leopoldo Zea replicò alle tesi di Salazar Bondy con un altro saggio dal titolo *La filosofía americana como filosofía sin más*¹. La polemica tra i due intellettuali contribuì, scrive il gesuita Carlos Beorlegui, allo sviluppo di una autentica filosofia latino-americana e, di conseguenza, alla nascita della Filosofia della Liberazione². Non tutti, però, concordano nell'attribuire al testo del filosofo peruviano questo ruolo. Enrique Dussel, filosofo argentino, pur riconoscendo l'importanza del libro e della polemica che provocò, afferma che la Filosofia della Liberazione latino-americana ha avuto origine in Argentina dove, alla fine degli anni Sessanta, un gruppo di giovani filosofi composto da Osvaldo Ardiles, Alberto Parisi, Juan Carlos Scannone, Aníbal Fornari, oltre allo stesso Dussel, organizzarono le *Jornadas* o *Semanas Académicas de San Miguel* in cui si discuteva, anche, sulla proposta di una autentica filosofia americana³. A conferma di questa tesi ricorda che

¹ L. ZEA, *La filosofía americana como filosofía sin más*, México, Siglo XXI, 1969.

² Cfr. C. BEORLEGUI, *Historia del pensamiento filosófico*, Universidad de Deusto, Bilbao, 2006, pp. 635-636.

³ Cfr. E. DUSSEL, *Retos actuales de la filosofía de la liberación de América Latina*, in «Libertando, Liberación», Porto Alegre, a. I, n. 1, 1989; pp. 9-29. A

in uno di questi incontri, le *Cuartas Jornadas Académicas de San Miguel* (1973), parteciparono anche Salazar Bondy e Zea e il concetto utilizzato dal filosofo peruviano non era “liberazione” ma “inautenticità”⁴. La ricostruzione del filosofo argentino, sull’origine della Filosofia della Liberazione, non è accettata da tutti. Sempre Beorlegui la giudica limitante, sostenendo che la Filosofia della Liberazione deve essere declinata al plurale e non al singolare considerando, oltre all’Argentina, anche il Perù e il Messico come i paesi da cui tutto inizia⁵. Sull’importanza del saggio di Salazar Bondy non ha dubbi uno dei protagonisti di quelle giornate, Horacio Cerutti Guldberg, per il quale il filosofo peruviano, con il suo libro, pone fine alla questione sull’esistenza o meno di una filosofia “de nuestra América” e, allo stesso tempo, stabilisce i parametri per il prosieguo della discussione⁶.

Una discussione che afferma nel dibattito filosofico la considerazione della tradizione del marxismo umanista, il forte legame della dipendenza con la dominazione e la conseguente necessità di una trasformazione strutturale della società. Inoltre, si distanzia il pensiero filosofico latino-americano dall’idea hegeliana di una filosofia che può solo riconoscere perché, come la Nottola di Minerva, inizia il suo volo “sul far del crepuscolo”. Scrive Hegel:

Quando la filosofia dipinge a chiaroscuro, allora un aspetto della vita è invecchiato, e, dal chiaroscuro, esso non si lascia ringiova-

questo gruppo iniziale si aggiunsero altri filosofi: Arturo Andrés Roig, Horacio Cerutti Guldberg, Mario Casalla.

⁴ *Ibidem*.

⁵ Cfr. C. BEORLEGUI, *Historia del pensamiento filosófico*, op. cit., p. 635.

⁶ Cfr. H. CERRUTI-GULDBERG, “La Filosofía Latinoamericana en la segunda mitad del siglo XX: balance y perspectivas”. Ponencia en XIII Seminario de Historia de la Filosofía Española e Iberoamericana “La Filosofía Hispánica en nuestro tiempo (1940-2000)”, Salamanca, 23-27 de septiembre 2002.

nire, ma soltanto riconoscere: la nottola di Minerva inizia il suo volo sul far del crepuscolo.⁷

Oltre a Salazar Bondy, altri filosofi in America Latina hanno criticato questa idea di filosofia. Tra questi Arturo Andrés Roig, che rimprovera a Hegel di aver negato alla filosofia “todo poder de predicción, de anticipación” trasformandola in un:

discurso conservador que no expresa lo que ha de realizarse sino lo realizado, y esto porque la estructura real es vista como un “resultado”, y sobre todo porque la filosofía se ha declarado impotente en cuanto poder rejuvenecedor, es decir, en cuanto saber de denuncia.⁸

La pensa così anche Cerruti Guldberg, che contrappone alla crepuscolare Nottola hegeliana l'aurorale Colibrì:

Nosotros creemos en la necesidad de incorporar a esta filosofía matinal, profética, que es auténtica filosofía de liberación latino-americana un nivel ligado al éxtasis presente de la temporalidad. Será el nivel de filosofía práctica o práxica, filosofía política, si se nos permite seguir con la metáfora: filosofía cenital cuyo símbolo no será ya el búho ni la calandria, sino el colibrí. Ave americana que vive en zonas tórridas, donde las flores se abren todo el año con el calor. Rompe con su pico la clausura de la flor. Así también, el filósofo político debe romper la clausura del ente en la praxis misma donde adquiere su sentido y debe dejar oír su voz comprometida en el proceso histórico presente. Debe pensar el proceso mismo de quiebra, apertura y cierre de las to-

⁷ G. W. F. HEGEL, *Lineamenti di filosofia del diritto*, Laterza, Bari, 1965, pp. 14-17.

⁸ A. A. ROIG, “La filosofía Latinoamericana en sus orígenes. Lenguaje y dialéctica en los escritos chilenos de Alberti y Sarmiento”, in *Caminos de la Filosofía Latinoamericana*, Venezuela, Editorial de la Universidad de Zulia, 2001, p. 35.

nalidades dialécticas en el alumbramiento de una nueva etapa antropológica⁹.

Il libro di Augusto Salazar Bondy esce nel 1968, come già anticipato, l'anno successivo muore il filosofo che considerava come suo maestro: José Gaos. Infatti, seguendo le indicazioni teoriche e metodologiche del filosofo spagnolo “*transterrado*”, Salazar Bondy si dedicò allo studio della storia delle idee del Perù¹⁰. La frequentazione con Gaos rappresentò anche l'incontro con la fenomenologia, corrente filosofica che approfondirà in Europa. Studiò, grazie a delle borse di studio, prima a Parigi (1951) – all'*Ecole Normale Supérieure* con Jann Wahl e Jean Hyppolite e all'*Instituto de Historia y Filosofía de la Ciencia de la Sorbona* con Gastón Bachelard – poi, l'anno successivo, a Monaco. In Europa, oltre alla fenomenologia, approfondirà anche il marxismo. A queste due correnti filosofiche aggiungerà l'interesse per una filosofia non continentale: quella analitica. Uno studio sicuramente non acritico. Infatti, in questo percorso formativo il filosofo peruviano David Sobrevilla individua le basi di un programma filosofico tendente contemporaneamente a integrare e a superare proprio le filosofie che lo stavano formando (fenomenologia, marxismo e filosofia analitica), per-

⁹ H. CERUTTI GULDBERG, “Propuesta para una filosofía política latinoamericana”, in «Revista de Filosofía Latinoamericana y Ciencias Sociales», 1, enero/junio, 1975, p. 69.

¹⁰ Tra il 1948 e il 1950, Augusto Salazar Bondy segue i seminari di *Historia del Pensamiento Hispanoamericano* che J. Gaos teneva nel *Colegio de México* e nella *Universidad Nacional Autónoma de México*. Durante questo periodo pubblica: *La filosofía peruana del positivismo al bergsonismo* (1949); *La filosofía contemporánea en el Perú* (1949), *La filosofía de Alejandro Deusta* (1950) e il suo testo più importante sull'argomento, *La filosofía en el Perú. Panorama histórico*, Washington, 1954. L'interesse per la storia delle idee del suo paese verrà in seguito ripreso e ampliata nel libro: *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo* (1965).

ché considerate dominanti¹¹. Un percorso che Sobrevilla divide in tre principali periodi. Il primo, il periodo formativo, quello dell'esperienza messicana ed europea, termina agli inizi degli anni Sessanta¹². A partire da questi anni inizia il secondo periodo, quello della maturità in cui il filosofo non solo sistematizza il suo progetto filosofico ma, soprattutto, formula le sue tesi sulla cultura e sulla filosofia della dominazione. Nel 1962 scrive "Las tendencias filosóficas en el Perú" dove sosterrà un concetto che ripeterà, quasi come un mantra, nella maggior parte della sua produzione di quegli anni¹³. Il ragionamento è questo: con la Conquista inizia un periodo in cui la cultura latino-americana non è altro che una riproduzione di quello che viene pensato in Europa, ma mentre in Europa quel pensiero è il frutto di un lungo periodo di riflessione, in America Latina è semplicemente imitazione. Ai filosofi peruviani, e più in generale a quelli ispano-americani, rimprovera superficialità e assenza di rigore teorico. In questo *J'accuse* i concetti utilizzati sono inautenticità, disintegrazione e alienazione. Non parla ancora, precisa Sobrevilla, di dipendenza e dominazione. Altre letture ed esperienze lo condurranno a questo passaggio. *In primis*, quelle vissute con la *Escuela peruana del desarrollo y la dominación* diretta da Jorge Bravo Bresani che nel suo saggio, *Desarrollo y subdesarrollo. De la economía del hambre a la economía del hombre*, (1967) dopo aver criticato il sistema capitalista, quello socialista e aver denunciato tutti i limiti delle teorie latino-americane del "desarrollo", propone una teoria economica che ponesse al centro della riflessione la persona. Questa propo-

¹¹ Cfr. D. SOBREVILLA, "Los escritos de Augusto Salazar Bondy sobre dominación y liberación", in *Augusto Salazar Bondy, Dominación y Liberación. Escritos 1966-1974*, (a cura di Helen Orvig e David Sobrevilla), Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1995, pp. 17-18.

¹² In questo periodo pubblica: *La filosofía en el Perú. Panorama histórico*, Washington, 1954; *Irrealidad e idealidad*, Lima, 1958.

¹³ In *Cultura Peruana*, Lima, San Marcos, pp. 175-188.

sta, insieme alle idee dell'economista francese François Perroux che aveva influenzato Bresani, erano state discusse in una serie di conferenze tra il 1965 e 1966 presso l'*Instituto de Estudios Peruanos* e il testo presentato da Salazar Bondy fu "La cultura de la dominación"¹⁴. Si trattava, di fatto, di un'evoluzione di un'altra conferenza esposta precedentemente a Tacna presso il *Centro de estudiantes tacneños* di Arequipa con il titolo "La cultura de la dependencia" e proprio questo confronto, soprattutto con Bravo Bresani, lo spinse a distinguere tra "dipendenza" e "dominazione".

In seguito, nel 1968, Salazar Bondy tenne una conferenza sul problema della filosofia ispano-americana presso l'Università del Kansas con il titolo *Sentido del Pensamiento Filosófico Hispanoamericano*. Da questa conferenza e dalle discussioni che ne scaturirono, soprattutto quelle con Fernando Salmerón e Arthur Berndtson, pubblicherà *¿Existe una filosofía de nuestra América?*¹⁵. Un testo di sintesi, come lo definisce Sobrevilla, in quanto da ogni filosofia studiata, aveva appreso qualcosa:

De la filosofía analítica ha aprendido la limpieza conceptual para trabajar su planteo, de Marx la idea de que los productos culturales constituyen únicamente la superestructura determinada por las relaciones de producción que se hallan a su base y que son lo determinante – aunque no en un sentido omnímodo –, y de la filosofía existencial la idea de autenticidad e inautenticidad – sobre todo el planteo expuesto por Sartre en su "Orfeo Negro" de que a algunas colectividades les está vedada en principio una elección originaria, porque de hecho son colectividades domina-

¹⁴ L'Istituto fu fondato nel 1964 dallo stesso Salazar Bondy con altri intellettuali peruviani: José Matos Mar, Alberto Escobar, Julio Cotler e Bravo Bresani.

¹⁵ David Sobrevilla precisa che pur riportando come anno di pubblicazione il 1968, il libro fu pubblicato nel gennaio del 1969. Cfr. D. SOBREVILLA, *La filosofía contemporánea en el Perú. Estudios, reseña y notas sobre su desarrollo y situación actual*, Lima, Carlos Matta Editor, p. 259.

das adscriptas a otras colectividades dominantes, cuyo proyecto deben adoptar.¹⁶

Allo stesso tempo queste influenze saranno tutte ripensate in una rielaborazione concettuale originale che caratterizzerà il suo terzo periodo interrotto, purtroppo, dalla prematura morte nel 1974. In quest'ultimo periodo Salazar Bondy propose, continua Sobrevilla, “una filosofía de la liberación como una filosofía tercermundista que debía superar a la filosofía procedente de los centros de poder y a la de dominación surgida en los países dominados”¹⁷.

Le tesi espresse dal nostro filosofo sulla cultura e sulla filosofia suscitarono numerose critiche. Sobrevilla ricorda che furono soprattutto gli intellettuali di sinistra a farlo. In due lavori precedenti sul filosofo peruviano ho riportato quelle considerate più significative: dell'intellettuale uruguayano Ángel Rama e del filosofo messicano Leopoldo Zea¹⁸. Rama bollò come “Voces de la desesperación” la tesi che affermava l'inesistenza di una cultura latino-americana¹⁹. “Voci della disperazione” che non

¹⁶ D. SOBREVILLA, *Los escritos de Augusto Salazar Bondy sobre dominación y liberación*, op. cit., p. 26.

¹⁷ Ivi, p. 17.

¹⁸ “Una polémica de hace cincuenta años: Augusto Salazar Bondy y Leopoldo Zea”, in *Ensayos Americanos*, (M. Colucciello, G. D'Angelo, R. Minervini, eds.), t. 2, Bogotá, Penguin Random House, Universidad Católica de Colombia, 2018, pp. 427-443; e *Augusto Salazar Bondy y la dependencia económica de la cultura* in «Cultura Latinoamericana», v. 30, n. 2, julio-diciembre 2019, Bogotá, Editorial Planeta Colombiana S.A., pp. 223-237. In questi due articoli ho analizzato le riflessioni filosofiche e culturali di A. Salazar Bondy. Del suo “sistema” teorico, mancava la sua proposta educativa che presento in questa introduzione.

¹⁹ Ángel Rama, inizialmente, criticò le tesi di Salazar Bondy in un intervento che tenne durante un convegno organizzato dall'*Unión de Universidades Latinoamericanas* nel 1972 in Messico. I due intellettuali si confrontarono, in seguito, sulle pagine del giornale di Lima «El Expreso» nel dicembre del 1972. Due anni dopo, la rivista «Textual» dell'Istituto Nacional de Cultura, ripropose l'intera polemica: «Textual», n. 9, diciembre de 1974.

solo alimentavano una visione negativa dell'America Latina ma, paradossalmente, accomunava chi le sosteneva all'oligarchia locale convinta che il futuro dei paesi latino-americani risiedesse fuori dal continente. L'intellettuale uruguayano era anche critico rispetto all'idea per la quale tutta la cultura del continente fosse un semplice processo di trasposizione di idee pensate nella metropoli. Un processo che avrebbe determinato una maggiore dipendenza o, al massimo, la creazione di una cultura imitativa. Questa tesi, continua Rama, sedusse specialmente quegli intellettuali peruviani convinti che la cultura indigena, privata della sua creatività, era sopravvissuta come ripetizione folclorica ma in questo modo, precisa, anche la cultura della dominazione, rifiutando le radici regionali e l'arricchimento meticcio, veniva alimentata solo dall'esterno, determinando così la sua estraneità con la realtà autoctona. Ricorda che in Perù a partire dal XIX secolo, e grazie all'impegno di alcuni intellettuali, si affermarono nuove tendenze interpretative dei fenomeni culturali che cercarono di smascherare questa dicotomia e iniziare un nuovo processo di integrazione. Tra questi cita M. González Prada, J. Carlos Mariategui, César Vallejo, intellettuali che contribuirono a costruire una linea di pensiero rivoluzionario del quale sono eredi anche coloro che la negano. Inoltre, Rama prestò particolare attenzione alla questione del linguaggio che non era da considerare come una sovrastruttura della società che domina, ma il prodotto di una lunga elaborazione tra dominati e dominanti. Dunque, un processo storico arricchente *in fieri*.

Salazar Bondy replicò alle critiche di Rama rimproverandogli l'elaborazione di un concetto di cultura neutro che credeva nell'esistenza di prodotti culturali separati da quella che era la "circostanza" storico-sociale della collettività latino-americana. E riaffermò quelle che, secondo lui, erano le caratteristiche del processo della cultura latino-americana: tendenza imitativa, assenza di rigore creativo, inautenticità dei prodotti. Nella sua replica, il filosofo peruviano ribatté anche alle considerazioni linguistiche sostenendo che la sovrastruttura citata dall'intellet-

tuale uruguayano non poteva manifestarsi senza un determinato linguaggio. Appellarsi al linguaggio per rifiutare la tesi della cultura della dominazione era un tentativo inutile in quanto a una cultura della dominazione corrisponde un linguaggio della dominazione. Inoltre, sostenere che il linguaggio fosse il testimone dell'originalità e della creatività della cultura peruviana e, in generale, della cultura latino-americana, significava negarne l'evidente condizione di dipendenza, nonostante l'esistenza di caratteristiche linguistiche specifiche. Anche se condivideva con Rama l'importanza del contributo di alcuni intellettuali latino-americani come M. González Prada, J. Carlos Mariátegui sostenne che si trattava di eccellenze isolate che confermavano l'esistenza della dicotomia individuo e massa assumendo un significato peculiare nelle società sottosviluppate arrivando a danneggiarne la fisionomia culturale.

L'altra importante critica alle tesi del filosofo peruviano è quella del collega messicano Leopoldo Zea. Nel suo libro *La filosofia americana come filosofia sin más*, pubblicato l'anno successivo a quello di Salazar Bondy, Zea rifiutava l'idea che una filosofia autentica potesse esistere solo nei paesi economicamente sviluppati e liberi da qualsiasi forma di dominio. Per il filosofo messicano non era la condizione di sottosviluppo quella che avrebbe determinato l'assenza di una filosofia autentica e, di conseguenza, l'autenticità non sarebbe derivata dalla condizione di sviluppo. Come dimostrava la storia della filosofia occidentale, continua Zea, l'autenticità di una filosofia è data dalla capacità che ha il filosofo ispano-americano di affrontare e risolvere i problemi che la sua realtà gli impone. Autentica è proprio quella filosofia che ti rende cosciente della condizione di sottosviluppo e ti indica il cammino per superarla come era, tra l'altro, quella proposta da Salazar Bondy. I due filosofi avevano un'idea diversa sul passato filosofico. Mentre per il peruviano quel passato era, da un punto di vista culturale-filosofico, inautentico, il messicano invitava a identificare l'autenticità proprio nell'assenza di autenticità nella storia della filosofia ispano-americana. Le gran-

di questioni discusse al momento della conquista, (la natura dell'indigeno, il giusto regime a cui dovevano essere sottoposti, il ruolo della Spagna nelle nuove terre), confermavano l'esistenza di una autentica teoresi. Inoltre, ricorda che il suo collega già indicava quale sarebbe dovuto essere il compito della filosofia latino-americana: non solo prendere coscienza della condizione di dominio, ma proporre soluzioni a questa condizione. Questa filosofia, secondo Zea, era già presente in altre importanti figure come Orlando Fals Borda, Camillo Torres e Ernesto "Che" Guevara, testimoni di una filosofia "que no es sólo una filosofía de nuestra América y para nuestra América, sino filosofía sin más del hombre y para el hombre en donde quiera que éste se encuentre"²⁰. I due filosofi si confrontarono ancora una volta nell'agosto del 1973 durante le *Cuartas Jornadas Académicas* che si tennero nella *Facultad de Filosofía y Teología de la Universidad del Salvador*. Di fatto non cambiarono le proprie posizioni. Salazar Bondy ripropose le sue tesi da un punto di vista terminologico cercando di chiarire i termini del suo ragionamento: dominazione, cultura, paese, sottosviluppo. Continuò a sottolineare il forte vincolo esistente tra la dominazione di un paese su un altro, e la dominazione di alcuni gruppi su altri all'interno dello stesso paese. Caratteristiche comuni a tutti gli Stati dell'America Latina. Da questa condizione di dominazione la cultura, e il suo corollario la filosofia, non sono escluse. Come soluzione ribadì la necessità di produrre cambiamenti socio-economici, perché solo in questo modo si sarebbe potuta creare una filosofia che non fosse semplicemente imitativa. Per realizzare ciò, non occorreva peregrinare alla Sorbona, a Oxford o a Mosca, prepararsi filosoficamente e tornare per informare su quello che si era appreso²¹. Leopoldo Zea continuò a giudicare la proposta del collega pe-

²⁰ L. ZEA, *La filosofía americana como filosofía sin más*, op. cit., p. 160.

²¹ Cfr. A. SALAZAR BONDY, *Filosofía de la dominación y filosofía de la liberación*, in «Stromata», n. 4, 29, 1973, pp. 393-397.

ruviano come utopica. Considerare la creazione di un pensiero autentico come dipendente dalle trasformazioni strutturali che ancora non si erano realizzate era una *Vuelta a la Nada*. Inoltre questa filosofia, che avrebbe dovuto dare la possibilità all'essere latino-americano di prendere coscienza della sua situazione di dipendenza e la necessità di superarla, aveva in sé il pericolo di creare una nuova inautenticità, di fare il contrario di ciò che si proponeva: negare l'essere latino-americano. Per il filosofo messicano la lotta per liberarsi dalla condizione di dipendenza, prima coloniale poi capitalista, non avrebbe fatto altro che produrre altre forme di dominio. Per questo, la libertà non si sarebbe ottenuta né imitando il passato, né negandolo. Quando si è scelto il cammino dell'imitazione, l'essere latino-americano è stato capace di produrre solo una parodia di un mondo straniero; mentre il cammino della diversità, dell'opposizione ha condotto alla tentazione di eliminare quello che era stato, determinando il paradosso finale di trasformare quello che in altre realtà era stata una filosofia della liberazione in una filosofia della dominazione. Dunque la libertà autentica, per Zea, non si sarebbe ottenuta eliminando il proprio essere e nemmeno adottando un nuovo paradigma, ma confrontandosi con l'altro. In quanto la libertà dell'altro è, contemporaneamente, espressione della propria libertà²². Il filosofo messicano ritorna sul suo ragionamento l'anno successivo in un nuovo articolo apparso sulla rivista «Diánoia» questa volta, purtroppo, più che un nuovo stimolo per il confronto si trattò di un omaggio fraterno:

En agosto de 1973 en Buenos Aires, y en septiembre del mismo año en Lima, me encontré, por última vez con Augusto Salazar Bondy. A la Argentina nos llevó nuestra participación en la discusión de un tema que nos era entrañable: el de la dependen-

²² Cfr. L. ZEA, *La filosofía latinoamericana como filosofía de la liberación*, in «Stromata», n. 4, 29, 1973, pp. 399-413.

cia de la cultura latinoamericana y el de la posibilidad de una filosofía de liberación que cancelase esa dependencia, o fuese el futuro de ella. Una misma preocupación, pero un distinto enfoque respecto a sus problemas y soluciones. De ello hablamos en los ratos en que pudimos hacerlo a nivel personal continuando el diálogo expuesto ya en sendos libros. Quedamos en repensar estos problemas y soluciones, lo cual hago en el trabajo que aquí presento. Lo que ya no puedo hacer es cumplir mi ofrecimiento de hacérselo llegar previamente para recibir su contestación y, acaso, publicar ambos trabajos juntos. Que sea este trabajo, manco, un homenaje fraternal a su recuerdo.²³

Gli anni Sessanta vedono anche l'attivismo politico di Salazar Bondy. In America Latina questo periodo inizia con la rivoluzione cubana (1959) e finisce con il golpe cileno di Augusto Pinochet (1973). In Perù, la struttura sociale cambia considerevolmente: alleanza tra contadini, lavoratori e classe media, con la conseguente partecipazione alla vita politica, e unione tra operai e universitari di orientamento di sinistra e riformista. Convinti che la condizione di sottosviluppo fosse causata dalla struttura agraria arcaica, dall'eccessiva dipendenza rispetto all'economia capitalistica mondiale, dal controllo del credito e dalla concentrazione economica in poche famiglie, alleate alle compagnie nord-americane dedicate all'industria mineraria e all'agricoltura, si preparavano per un cambio strutturale della realtà sociale, politica ed economica del paese. In questi anni, l'altro attore protagonista è stato l'esercito. Protagonista controverso in quanto, allo stesso tempo, responsabile del *golpe* del 1968, che portò al potere il generale Juan Velasco Alvarado, e dell'avvio di una serie di riforme²⁴. Di fatto, nonostante il suo carattere

²³ ID., *Dependencia y liberación en la filosofía latinoamericana*, in «*Diánoia*», vol. 20, n. 20, 1974, p. 172.

²⁴ Il regime del generale J. Velasco Alvarado è stato considerato come una "variante" del populismo militare latino-americano. Su questo argomento

militare, il governo rivoluzionario delle forze armate diede vita a una politica riformista: nazionalizzò la *Compañía Internacional de Petróleo*, le banche e le industrie minerarie. In politica estera cercò una maggiore indipendenza dagli Stati Uniti, rifiutando l'embargo contro Cuba, stabilendo relazioni economiche con la Cina e i paesi del blocco socialista rafforzando, in questo modo, la politica terzomondista.

Nel 1956 Salazar Bondy, insieme con suo fratello Sebastiano e con altri intellettuali, aveva fondato il *Movimiento Social Progresista* (MSP)²⁵. Di fatto ne fu l'ideologo in quanto redasse il documento politico-filosofico ("*Bases para un socialismo humanista peruano*") con il quale il movimento si presentò alle elezioni presidenziali del 1962 ottenendo, però, un pessimo risultato²⁶. Nel 1968, il generale Juan Velasco Alvarado realizzò il *golpe* dando vita al *Gobierno de la Fuerza Armada*. L'anno successivo avviò il progetto di Riforma dell'Educazione e il nostro filosofo venne invitato a partecipare. Nonostante la sua posizione politica progressista, molto diversa da quella proposta dal generale, accettò di far parte della commissione incaricata della Riforma della quale, nel 1971, ne divenne presidente. Accettò perché era convinto che non poteva esserci un progresso della cultura senza un miglioramento dell'aspetto educativo:

sono interessanti le tesi di A. M. ARPINI, *Filosofía, crítica y compromiso en Augusto Salazar Bondy*, Lima, Fondo Editorial del Congreso, 2016, p. 87; M. Löwy, *Transformaciones del populismo en América Latina*, in «Utopías del sur», a. II, n. 3, 1989, pp. 5-7.

²⁵ Oltre a suo fratello Sebastián, parteciparono alla fondazione del movimento: Santiago Agurto Calvo, Alberto Ruiz Eldredge, Francisco Moncloa, José Matos Mar, Nicomedes Santa Cruz, Abelardo Oquendo, Jorge Bravo Bresani.

²⁶ Per la filosofa argentina A. M. Arpini, il documento trascende il periodo per cui fu pensato e, per questo, ancora oggi può essere considerato come un testo di Antropologia Filosofica. A. M. ARPINI, *Filosofía, crítica y compromiso en Augusto Salazar Bondy*, *op. cit.*, p. 35.

La cuestión de la educación peruana no puede ser desligada de la cuestión de la cultura peruana, aunque sólo sea porque la educación es el vehículo por el cual se transfieren los productos culturales, se expanden las realizaciones de una sociedad y se generan los resortes psicosociales necesarios para su creación y recreación constantes.²⁷

Considerava il suo progetto di riforma inserito pienamente dentro il processo rivoluzionario, per questo riteneva necessaria una sistematica riflessione su questa relazione vissuta su due estremismi opposti: “Había de un lado el paradigma de una educación genuina no contaminada con ideas y conductas revolucionarias (subversivas) y, de otro lado, una acción revolucionaria que no implicaba esencialmente el principio de una educación nueva”²⁸. In questo modo l’educazione e la rivoluzione risultavano separate nelle teoria e nella prassi ma, si chiede, “Puede haber un proceso de transformación profunda de educación sin contenido revolucionario y un genuino proceso revolucionario sin reforma educativa?”²⁹.

La risposta del filosofo peruviano inizia da una critica al processo educativo precedente in quanto l’educazione, sostiene, è sempre stata un meccanismo di discriminazione a svantaggio dei gruppi più poveri e di quelli che vivono nelle zone più

²⁷ A. SALAZAR BONDY, “Rasgos fundamentales de la Reforma Educativa peruana”, in *La educación del hombre nuevo: la reforma educativa peruana*, Buenos Aires, Paidós, 1975, p. 33. Questo testo racchiude la maggior parte dei suoi lavori sul tema dell’educazione, ma la preoccupazione per la questione educativa è presente nel filosofo peruviano già a partire dalla metà degli anni Cinquanta. Il testo *En torno a la educación* (1965) include i suoi lavori che vanno dal 1955 al 1965. Quelli successivi sono stati pubblicati postumi in: *La educación del hombre nuevo* (1976), *Educación y cultura* (1979) e *Dominación y liberación. Escritos 1966-1974* (1995).

²⁸ ID., “Educación y Revolución”, in *La educación del hombre nuevo: la reforma educativa peruana*, op. cit., 173.

²⁹ *Ibidem*.

marginali del paese, con dei contenuti che non davano conto della reale realtà, ma erano astratti o trasposti da altre culture: europea e statunitense. In questo modo si sono perpetuate idee e istituzioni superate e salvaguardato un modello di società già decaduto. Questo processo non è innocente, denuncia, ma risponde a un preciso meccanismo non solo di conservazione dell'ordine stabilito, ma anche di dominio. Dunque, anche in questo caso si trattava di un'educazione della dominazione. Salazar Bondy individuava tre aspetti relazionati al perverso rapporto tra educazione, dominio e sottosviluppo. Il primo era dato dal funzionamento del sistema scolastico. La scuola, sosteneva, organizza la società attraverso la relazione maestro-alunno, la disciplina scolastica, l'organizzazione dell'insegnamento. Questa educazione istituzionalizzata, così come è stata pensata, si converte in "un gran instrumento de alienación"³⁰. Il secondo aspetto riguardava i contenuti dell'educazione. Tutti i processi educativi hanno una loro ideologia che si manifesta attraverso i suoi principi fondamentali, la scelta che riguarda ciò che si deve e ciò che non si deve insegnare. Questo meccanismo diventa ancora più pericoloso quando si applica in quei paesi, come il Perù, caratterizzati da una forte dipendenza interna ed esterna perché funziona "como un poderoso agente de dominación y, por tanto, como mecanismo alienante"³¹. Inoltre il sistema educativo, e questo è il terzo aspetto, contribuiva alla disegualianza sociale:

En la mayoría de los países del mundo, la escolarización ha marcado siempre, con mayor o menor agudeza, la línea divisoria entre los grupos suprimidos y los supresores, entre los que disfrutaban los productos de trabajo social y aquellos que lo soportan como esfuerzo y pena.³²

³⁰ ID., "Caracter y problema de la educación", in *La educación del hombre nuevo: la reforma educativa peruana*, op. cit., pp. 15 e ss.

³¹ Ivi, p. 26.

³² Ivi, p. 27.

A questo punto il filosofo peruviano non aveva dubbi, erano necessari importanti cambiamenti educativi per dar vita a un “hombre nuevo”, ma per fare questo era necessaria una “educación revolucionaria”, con una forte vocazione umanistica³³. Questa si poteva realizzare, però, solo quando il soggetto che si educava, individuo o gruppo, era messo nelle condizioni di autoaffermarsi, di decidere liberamente la propria condotta, di crearsi e ricrearsi all’infinito. Scrive Salazar Bondy: “Es preciso un cambio estructural, una modificación sustantiva de las formas sociales, económicas y políticas de ordenación de la vida nacional, que ponga en forma a la nación para las tareas de su prosperidad y su independencia”³⁴. Il filosofo era cosciente che per ottenere questa prosperità e questa indipendenza non bastava riformare solo il sistema educativo, ma occorreva avviare altre riforme come quella agraria, quella urbana, quella industriale, quella del sistema bancario, perchè credere che alfabetizzare significasse apprendere a leggere e a scrivere era semplificare superficialmente la questione. L’alfabetizzazione, per essere veramente tale, doveva essere concepita e realizzata come un’operazione di formazione integrale e permanente. E, soprattutto, doveva essere concepita con un forte legame con il lavoro. Essere, cioè, funzionale alle necessità e ai progetti economici-sociali del gruppo che si stava alfabetizzando. Questo era l’unico modo per eliminare i legami interni ed esterni di dominio, per combattere l’ingiusta distribuzione della proprietà e del potere nel Perù. Per realizzare ciò, la riforma educativa doveva contribuire anche alla creazione di una diversa concezione del lavoro: “Se educa y debe educarse siempre

³³ Non c’è nessun riferimento esplicito alla proposta di Ernesto Che Guevara per la creazione di un “hombre nuevo”. Mentre in diversi lavori, compreso in questo saggio, presta particolare attenzione all’esperienza della rivoluzione cubana che poteva offrire un importante contributo anche alla creazione di un’autentica e originale filosofia americana.

³⁴ A. SALAZAR BONDY, “Caracter y problema de la educación”, *op. cit.*, p. 29.

en el trabajo, por el trabajo y para el trabajo”³⁵. Avvertiva, però, che bisognava prestare attenzione al pericolo “desarrollista” e “procapitalista”, che avrebbe avuto come conseguenza la creazione di un “trabajo alienado, mercantilizado y, en consecuencia, instrumento de la sujeción del hombre”³⁶. Infatti, proprio nella concezione del lavoro inteso come merce e come alienazione, risiedeva la discutibile separazione tra un’educazione umanista e un’educazione tecnica³⁷. La prima contribuiva a formare persone, la seconda solo individui utili al lavoro. Al contrario:

Una recta comprensión del sentido humano del trabajo, imperativa en todo proceso revolucionario, lleva, por el contrario, a vincularlo estrechamente con la educación, pues no hay educación que no sea capacitación para el trabajo, de algún tipo o grado, y no hay capacitación para el trabajo que no satisfaga al mismo tiempo las exigencias de la formación humana.³⁸

³⁵ ID., “La educación y los trabajadores”, in *La educación del hombre nuevo: la reforma educativa peruana*, op. cit., p. 104.

³⁶ Ivi, p. 105.

³⁷ Il concetto di alienazione proposto da A. Salazar Bondy è sicuramente debitore delle idee di Marx e di Hegel. Tuttavia, afferma O. Martinez Salirrosas, il concetto di alienazione del filosofo peruviano ha un debito maggiore con quello teorizzato dall’economista francese François Perroux, citato anche da H. Marcuse nel suo testo *L’uomo a una dimensione*, 1967; (*One-Dimensional Man. Studies in the ideology of advanced Industrial society*, 1964). Cfr. O. MARTINEZ SALIROSAS, “Augusto Salazar Bondy y François Perroux: Repensando en concepto de alienación”, in AA.VV., *Repensar a Augusto Salazar Bondy. Homenaje a los 90 años de su nacimiento*, Lima, Universidad Nacional de San Marcos, 2015. Condivide questa lettura Adriana M. Arpini che sottolinea la convergenza tra la terminologia utilizzata dal filosofo peruviano, per definire la condizione alienata, e quella utilizzata da Perroux. Una terminologia conosciuta bene anche perché del filosofo-economista francese Salazar Bondy aveva tradotto *Alienación y creación colectiva*, (1970). Cfr. A. M. ARPINI, “La filosofía como reflexión de la realidad. La tensión dominación-liberación en escritos de Augusto Salazar Bondy”, in AA.VV., *Actas del Congreso sobre Augusto Salazar Bondy*, (a cura di Rubén Quiroz Avila), Lima, Colección El Barro Pensativo, 2014, p. 44.

³⁸ A. SALAZAR BONDY, “La educación y los trabajadores”, op. cit., p. 106.

Proprio questo legame tra educazione e lavoro è la principale testimonianza del carattere umanista della Riforma che poggiava su tre precisi principi: il principio della critica, della creazione e quello della cooperazione. La critica, nel progetto del nostro filosofo, aveva il compito di offrire all'educando gli strumenti necessari per analizzare la propria realtà; la creazione attestava la capacità che ha ogni individuo, quando è veramente libero, di creare e la cooperazione significava educare l'individuo alla solidarietà³⁹.

Un'altra idea consolidata, criticata dal nostro filosofo, era la convinzione che educare fosse compito esclusivo della scuola, che doveva essere fatto dentro la scuola attraverso il suo personale docente, i suoi programmi istituzionali. Riteneva questa idea sbagliata per diversi motivi: non formava persone, era costosa, discriminante e, soprattutto, contribuiva al consolidamento del sistema di dominio. L'alternativa era la *desescolarización*: "abatir los muros de la escuela"⁴⁰. Ciò significa educare non necessariamente all'interno di un edificio scolastico, ma utilizzando anche i diversi strumenti e procedimenti tecnologici disponibili come, per esempio, la radio, la televisione, il cinema⁴¹. La nuova pedagogia era suggerita anche dalla complessità della realtà peruviana dal punto di vista della tradizione storica, della situazione geografica e della composizione etnica e linguistica. Nel proporre questa moderna didattica, anche qui, ne evidenziava

³⁹ Adriana M. Arpini ricorda che una delle fonti principali di questo umanesimo è J. Carlos Mariátegui: "Con apoyo en los textos maráteguianos, Salazar explicita el potencial liberador de la educación en relación con el trabajo, el arte y la literatura, la vida familiar, el sexo y la mujer", A. M. ARPINI, *Filosofía, crítica y compromiso en Augusto Salazar Bondy*, op. cit., p. 167. All'intellettuale peruviano, Salazar Bondy dedica diversi lavori tra cui: *Mariátegui y la educación*, in «Expreso», (1970), *La actualidad de Mariátegui*, in «Textual» (1972).

⁴⁰ A. SALAZAR BONDY, "Más allá de la escuela", in *La educación del hombre nuevo: la reforma educativa peruana*, op. cit., p. 66.

⁴¹ Ivi, p. 70.

gli aspetti problematici in quanto in pedagogia, ma non solo, la sola novità tecnologica non avrebbe garantito la realizzazione dell'uomo come individuo e come gruppo. Anzi, poteva essere utilizzata come una nuova forma di controllo sugli individui.

Para nadie – scrive Salazar Bondy – es un secreto que en la mayoría de los países capitalistas, desarrollados y subdesarrollados, este control – así como el del aparato del Estado y del poder económico en conjunto – se halla en manos de los grupos de plutocráticos vinculados al imperialismo.⁴²

Da questa logica non si è salvato il Perù, dove anche i mezzi di comunicazione di massa sono sempre stati controllati dall'oligarchia dei gruppi di potere stranieri che hanno determinato il carattere conservatore della proposta educativa.

Altro importante momento educativo *no escolar* era rappresentato dalla comunità. La scuola era sempre stata una realtà chiusa, un' "enclave" all'interno di una società in via di trasformazione, quindi la sua proposta fu quella di aprire la scuola alla comunità che non solo doveva ricevere educazione, ma poteva anche offrirla. Infatti l'educazione proposta fino a quel momento, fondata su formule astratte, imposta da autorità distanti, non aveva tenuto conto delle preoccupazioni e delle necessità delle varie realtà locali. Autoreferenziale, non era stata capace di cogliere l'importanza che potevano avere nel processo educativo le stesse comunità. Scrive il filosofo: "Lo que sabemos, y lo que afirmamos y lo que transmitimos posee su principal fuente en la vida social, la de nuestra comunidad inmediata o la global de toda la nación"⁴³. Dunque le idee i valori che vengono trasmessi all'educando si originano nella comunità e in questo modo l'e-

⁴² ID., "Educación y Revolución", in *La educación del hombre nuevo: la reforma educativa peruana*, op. cit., p. 183.

⁴³ ID., "El sentido de la libertad de educación", in *La educación del hombre nuevo: la reforma educativa peruana*, op. cit., p. 57.

ducando, pensando, vivendo, operando come la sua comunità, non solo si riconosce parte di essa, ma agisce considerandola un fine e non un mezzo. Inoltre la *desescolarización*, nelle intenzioni del filosofo peruviano, non si riduceva al processo comunitario, ma diventava il principio ispiratore di una politica sociale e culturale che avrebbe avuto come obiettivo finale *desescolarizar la sociedad*:

En un nivel más profundo aún de análisis se sitúa la desescolarización como proceso comunitario y como principio inspirador de una política social y cultural. Se debe hablar entonces no ya de desescolarizar la educación sino desescolarizar la sociedad.⁴⁴

Questa proposta parte da una critica alla sua contemporaneità che “catturava” tutti gli individui in quello che oggi definiremmo “pensiero unico”. Responsabili di questa condizione erano sia i paesi industrializzati, sia quelli dell’Est comunista accomunati, anche se con forme diverse, da un’amministrazione delle vite e da un’idea di economia espansionista. Questi modelli socio-economici, erano responsabili della distruzione del pianeta, delle diseguaglianze vissute a livello locale e globale. Alienazione, controllo della vita, distruzione sistematica delle risorse naturali del pianeta, imponevano una revisione totale del modo di concepire la vita umana, una trasformazione profonda della base sociale che avrebbe dovuto condurre verso una riconsiderazione dell’uomo e del suo operato. Si trattava, insomma, di prendere coscienza della propria realtà attraverso un nuovo processo educativo:

Esta educación tiene que ser un despertar del hombre peruano a la conciencia crítica de su situación, una eliminación sistemática de mitos enmascaradores y de factores ideológicos de alienación

⁴⁴ ID., “Más allá de la escuela”, *op. cit.*, p. 81.

que han permitido hasta hoy que generaciones de peruanos sean capaces de unir sus esfuerzos en una acción revolucionaria.⁴⁵

Anche questa “presa di coscienza” fu oggetto di diverse critiche. Fu considerata un meccanismo di addottrinamento attraverso il quale si sarebbero incultati principi e valori di parte soprattutto nelle menti dei giovani educandi. Salazar Bondy giudicò le critiche come il prodotto di un fraintendimento dovuto a ignoranza o disattenzione, se non a un deliberato proposito di arrestare il processo di cambiamento in corso. Non si trattava di imporre nessuna verità assoluta, nessun dogma. E chiarisce quello che intendeva per coscientizzare:

Significa que la concientización reclama la libre acción entre educando y educador, el diálogo de las personas y la estimulación permanente de la creatividad del sujeto. Significa que no pueda admitirse los esquemas verticalistas y los mecanismos de mera transferencia de contenidos completamente elaborados y sin apertura intelectual; significa que la cooperación y el diálogo son condiciones y signos fundamentales de una concientización que se cumple de acuerdo con sus postulados básicos.⁴⁶

Rivendica, inoltre, il legame tra l'educazione e la politica in quanto non esiste una neutralità pedagogica. La neutralità in passato, denunciava, era stata utilizzata dai settori conservatori per legittimare una società classista e oppressiva e per bloccare ogni tentativo di trasformazione della società peruviana. Il legame tra educazione e ideologia, dunque, consentiva di comprendere meglio l'importanza dell'educazione per la rivoluzione e viceversa. Non aveva nessun dubbio: non esisteva nessun processo rivoluzionario che non si basasse su un'ideologia e che non generasse un'ideologia. Così scrive:

⁴⁵ Ivi, p. 85.

⁴⁶ ID., “El sentido de la concientización”, in *La educación del hombre nuevo: la reforma educativa peruana*, op. cit., p. 50.

La tan debatida cuestión del carácter político o apolítico de la educación no es sino una variante de la más general y decisivas cuestión de la naturaleza ideológica de la educación. Porque la médula de la educación es siempre ideológica, ésta no sólo puede ser sino que inevitablemente es política o se inscribe dentro de una política.⁴⁷

E la politica in cui si inscrive la Riforma dell'educazione in Perù, sottolinea, è quella concepita e realizzata all'interno delle trasformazioni economiche-sociali volute dal Governo. Si trattava, dunque, di una rivoluzione *sui generis*, calata dall'alto. Pensata per realizzare una nuova società con un *hombre nuevo*⁴⁸. L'uomo nuovo non è stato costruito però, come sostiene Adriana Arpini:

por primera vez en la historia del Perù se puso en marcha una evaluación técnica del sistema educativo, que constituye el diagnóstico a partir del cual se proyectó una de las reformas más completas y complejas de la educación en América Latina y cuestionó el modo en que la educación oficial tradicional operaba como mecanismo de discriminación y privilegio, sobre la base de parámetros culturales que no respondían a las necesidades reales de los diferentes grupos culturales.⁴⁹

Come esistevano una cultura, una filosofia, una pedagogia della dominazione, così esistevano una scienza e una teologia della dominazione. Purtroppo, a causa della sua prematura morte, il filosofo peruviano non poté sviluppare il suo ragionamento. Rimangono alcuni suoi interventi come quello sulla scienza tenuto durante le giornate organizzate a Buenos Aires dalla rivista «Stromata»:

⁴⁷ ID., "Educación y Revolución", *op. cit.*, p. 180.

⁴⁸ Cfr. Ivi, p. 186.

⁴⁹ A. M. ARPINI, *Filosofía, crítica y compromiso en Augusto Salazar Bondy*, *op. cit.*, p. 149.

Hay que tener en cuenta todo esto cuando se dice: la ciencia está condicionada y puede ser utilizada bien o mal según que se la utilice para ser una ciencia de la dominación o una ciencia contra la dominación. No solamente en el sentido de que se parte de una situación histórica que permitía ver que la ciencia moderna surgió en un contexto de nacimiento del capitalismo, sino inclusive en el de ver en cada sistema cuáles son las premisas de base, última etapa del análisis mucho más difícil de aceptar porque implica toda una teoría de la ciencia y de la lógica, que la idea de que cualquier sistema científico es arbitrario o susceptible de cambios al interior de los sistemas deductivos que se usan. Y esa es la línea más renovadora o excitante desde el punto de vista intelectual.⁵⁰

E interessanti sono anche le sue critiche alla Teologia della Liberazione che, nell'interpretazione salazariana, annoverava figure come Bartolomé de las Casas e Gustavo Gutiérrez. Al domenicano dedicherà un testo pubblicato postumo nel 1974, *Bartolomé o de la dominación*, alla Teologia della liberazione che, come ricorda Sobrevilla, conosceva molto bene perchè proprio in Perù ebbe uno sviluppo importante con il libro del teologo Gutiérrez⁵¹, rimproverava la non considerazione dell'elemento ideologico presente anche in campo teologico, e ne denunciava i limiti metodologici: "carencia de reglas para construir su discurso, su falta de pruebas o justificaciones, su mezcla de proposiciones descriptivas con proposiciones prescriptivas"⁵².

L'ultima opera, rimasta incompiuta è *Antropología de la dominación*. Per la filosofa argentina questi ultimi suoi lavori, anche se non sviluppati, danno conto della concezione salazariana dell'umanesimo. Una questione già presente in alcuni testi degli anni Sessanta (*Introducción a la filosofía*, 1961, *En torno*

⁵⁰ «Stromata», Buenos Aires, a. xxx, n. 1/2, enero-junio de 1974, p. 139.

⁵¹ G. GUTIÉRREZ, *Teología de la liberación. Perspectivas*, Lima, 1971.

⁵² «Stromata», San Miguel, a. xxx, n. 1/2, enero-junio de 1974, p. 216.

a la educación, 1965, *Entre Escila y Caribdis*, 1969) dove sorge, scrive la filosofa: “una conceptualización del hombre y de su formación en clave ontológico-fenomenológica, que se completa con la afirmación de la historicidad de todo lo humano”⁵³.

Arpini considera l'intera opera prodotta dal filosofo peruviano, e condiviso la sua interpretazione, come un riordino profondamente critico del sapere filosofico della sua epoca, che ha come punto di partenza e di arrivo la realtà storica, sociale e culturale peruviana e latino-americana. Nella sua riflessione, continua la filosofa, sono presenti diversi caratteri del pensiero latino-americano, come l'affermazione della soggettività intesa come fenomeno emergente; la volontà dialettica di raggiungere una sintesi reale che non nasconda le relazioni di dominio; l'orientamento assiologico di questa intenzione d'accordo con i valori della libertà e della dignità dell'uomo; la conseguente formulazione di un umanesimo che cerca di integrare i momenti della teoria e con quelli della prassi; e, soprattutto, quella concezione della filosofia intesa come sapere aurorale strettamente vincolato all'affermazione di una soggettività storica concreta, non trascendentale, non astratta, non hegeliana⁵⁴. Infatti, così scrive il nostro filosofo:

Hegel decía que el buho de Minerva levanta el vuelo al atardecer, con lo cual daba a la filosofía el carácter de una teoría que elucida el sentido de los hechos ya consumados. Pero en el crepúsculo suelen estar los presagios del amanecer. Contra el veredicto del gran filósofo alemán, nosotros creemos que la filosofía puede ser y en más de una ocasión histórica ha tenido que ser la mensajera del alba, principio de una mutación histórica por una toma de conciencia radical de la existencia proyectada al futuro. Cabe hablar de un sentido práctico de la filosofía en cuanto el pensar

⁵³ A. M. ARPINI, *Filosofía, crítica y compromiso en Augusto Salazar Bondy*, op. cit., p. 117.

⁵⁴ Ivi, p. 42.

totalizador se proyecta al esclarecimiento de la existencia y a la apertura de horizontes inéditos de la historia. La crítica se hace así constructiva de mundos nuevos después de haber cancelado todos los fantasmas de la ilusión histórica.⁵⁵

Michele Porciello

⁵⁵ A. SALAZAR BONDY, *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, México, Siglo XXI, 1968, p. 89.

All'interno del testo ho inserito delle note sugli intellettuali ispano-americani citati da A. Salazar Bondy. La finalità di queste note, pur nella loro naturale sintesi, è quella di cercare stabilire, così come chiede lo stesso filosofo peruviano, una differenza tra chi nel mondo ispano-americano è stato un professore, un buon professore di filosofia, e chi ha contribuito a produrre un originale pensiero filosofico ispano-americano.

Indice

5	Introduzione
31	I. Prefazione
35	II. Il Processo
63	III. Il Dibattito
125	IV. Un'Interpretazione
143	Bibliografia
145	Bibliografia critica